

## 日本近代化と宗教倫理に関する一考察--宗教倫理と近代資本主義をめぐる問題設定の批判的再考

著者	大西 克明
雑誌名	白山社会学研究
号	9
ページ	63-75
発行年	2001
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1060/00007537/">http://id.nii.ac.jp/1060/00007537/</a>



## 日本近代化と宗教倫理に関する一考察 —宗教倫理と近代資本主義をめぐる問題設定の批判的再考—

大西 克明\*

### はじめに

日本の近代化過程において宗教的経済倫理の与えた意味の探求を試みる際、ウェーバー(Weber, M) 的な問題関心によって、諸宗教と近代化の内面的親近性を考察しようとする研究の流れがある。それは、日本における(特に戦後の)ウェーバー理論の受容と関連性があると思われるが、本稿では、特に、ウェーバー的な問題関心・問題設定によって日本近代化と宗教的経済倫理を考察の対象にする諸研究の問題設定のあり方を再考することを試みる。したがってウェーバーの問題設定に即して日本近代化過程における宗教的経済倫理の役割を再考するというよりもむしろ、ウェーバーの問題設定と、ウェーバーの問題設定を意識した諸研究のその問題設定のあり方を再考することによって、その間にあるズレを明らかにすることを目的としている。

### 1 問題設定の問題性

#### 1-1 比較としてのウェーバーの問題設定

『宗教社会学論集』に代表されるウェーバーの宗教社会学の問題意識は、論文「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」で主題化されているように、西洋における近代化(=近代資本主義化)と宗教倫理(禁欲的プロテスタンティズムのそれ)の因果関連の検証にある。さらにその検証のために、この論文の考え方を西洋社会以外の社会にも適用し、西洋社会に固有の近代化のあり方、つまり合理化の現れ方を比較を通して明らかにする手法を取っている。ウェーバー自身、次のように問題意識を表明している。

「文化史の上で合理化が示すそうした差違を特徴づけるものは、何よりもまず、どのような分野でどの方向にむかって合理化がおこなわれたか、ということである。こうして、さしあたっては、まともや西洋、なかんずく近代西洋における合理主義の独自な特性を認識し、その成立のあとを解明することが問題となってくるのである」(Weber, M 1972 : p. 23)。

続けて、合理主義を次のように規定している。

「経済的合理主義とは、合理的な技術や合理的な法ばかりでなく、その成立にさいしては、特定の実践的・合理的な生活態度を取りうるような人間の能力や素質にも依存すること

\* 東洋大学大学院社会学研究科社会学専攻博士後期課程

が大きかった」(同上:p.23)。

ウェーバーは、経済のもつ土台としての意義のみに還元されない視座を重視している。つまり合理化を促進させた「人間的条件」を宗教倫理との相関を鑑みながら考察していくのである。

ここで重要なのは、ウェーバーが常に比較を念頭に置きながら近代西洋における合理化の過程を一義的に明らかにしようとしていることである。

したがって、日本における近代化と宗教倫理の相関を扱う際、ウェーバーの問題意識は比較の上に成り立っていること、さらには西洋近代の合理化を一義的に明かにするための理論枠組みを持っていることをまずは知らなければならない。その地点からウェーバーの理論枠組みが、西洋近代の合理化を明かにするために特殊的に用意されたものであるという指摘ができるであろう。また、その地点からウェーバーの理論枠組みの修正も可能であるといえる。以下では、日本近代化過程における宗教倫理の役割を問うている代表的な諸研究をみていく。それによって、ウェーバーの理論枠組みのどれを用いて論じているのか、さらにはウェーバーの考えたであろう理論枠組みの何処を見落としているのかについて考察していきたい。

## 1-2 日本近代化と宗教倫理に関する問題設定

### 1-2-1 島園進

まず、1-1で述べたような問題を共有し、ウェーバーの理論枠組みを捉え直す試みをしている研究者として島園進がいる。島園は、ウェーバーが西洋近代社会における大衆的倫理革新を促したものと、呪術からの解放と内面的孤立化(カルヴァニズムのそれ)があるとし、さらに近代化の人的基礎は西洋の宗教的伝統の展開をもって成立したと考える。しかし、他の地域ではそれが発達してないことを十分把握した上で、日本が近代化したその背景には宗教的な観念が影響を与えていたことも確かであるとし、ウェーバー的枠組みでは捉えきれないと問題提起をしている。その上で「日本の近代化過程をみる限りウェーバーがあげたのとは異なる型の宗教と倫理、宗教と近代化の関わり方があることを認めざるを得ない」(島園1992:p.137)と指摘している。そこで彼が主張するのは、金光教・天理教の事例を通しての説明であるが、呪術的宗教性が大衆的倫理革新の引き出し役となる経緯である。島園は呪術的宗教性を通俗的民衆道徳の思想構造という側面から捉え返し、その特性を「生命主義的思想」の一つの現われであるとし、生命主義的思想は日本の近世から近代にかけての大衆的倫理革新の全体の導き役になったとしている。<sup>(1)</sup>

しかし、その生命主義的思想は、通俗道徳的主体形成の背後にある思想の弱点、つまり権力機構に由来する社会的闘争の避けがたさや、現世を合理化しようとする志向において、大きな限界を抱えている、と指摘している。つまり政治的価値に宗教が従属してしまうという指摘である。この点で島園のいう生命主義的思想は通俗道徳的思想の枠内に留まり、積極的に近代化を推進した要素にはならないということになる。<sup>(2)</sup> だが、島園は生命主義的思想が果たした近代化への積極的な役割を以下のように捉えている。

「生命主義的思想が近代的な思想として未熟であったとしても、人々が近代的な社会関係

に適合していくさいに、積極的な役割を果たした。つまり近代化に直面した民衆に基底的なレベルでの思想的課題に答えようとした点において、近代化を支えたもう一つの形態がある」(同上: pp. 149-150)と主張している。

これは、日本が近代化に直面した際、近代的世界像を直接に受け入れるのではなく、いったん生命主義的思想がクッションの役割を果たし、さらにそのクッションのおかげで旧来の世界観を保持したまま近代化への適応ができたとする指摘でもある。つまり島園は、ウェーバーのいう「呪術のからの解放」によって近代化が促進されたという図式を批判し、今度は、呪術性が近代化を積極的に支えたことに着目する。しかし、近代化を積極的に促進した要因としては、ウェーバーのいう「呪術からの解放」や「内面的孤立性」つまり近代的人間の条件があるか否かという論点にのみ始終して論じているように見える。それにこだわるために、近代化を支えた呪術的宗教性の役割に関しては興味ある指摘をしているが、ウェーバーが示そうとした近代化を可能にした近代的組織の成立の条件と、呪術的宗教性との関連性への視座が抜け落ちているともいえる。<sup>(3)</sup>

### 1-2-3 中村元

次に、日本近代化過程において宗教倫理が果たした役割を捉える研究者として、中村元がいる。中村によれば、原始仏教の経済倫理には、利益追求を積極的に勧め、かつ享樂的な目的に財貨を用いてはならないという規範、つまり財の獲得に一定の倫理的規範が成立していたという。中村はウェーバーを意識しながら、近代西洋における禁欲的プロテスタンティズムの果たした役割(「資本主義の精神」の培養)は近代西洋以外には見当たらないというウェーバーの説を反証する意図をもって、「原始仏教における経済行為の反省も十分宗教倫理的性格を備えていたと見なさなければならぬ」(中村1953: p. 49)と述べている。そして、近代西洋の資本主義化との差異を次の点に求めている。つまりインド人一般にわたる、「顕著な、対象的自然世界からの疎外的態度」(同上: p. 50)である。すなわち、客観的自然世界の秩序を合理的に把握しようとしめない思惟態度が、自然科学を十分に発達させないし、技術の合理的使用への意欲を起こさせないことにつながり、生産様式の進化がなされないという点に求めている。中村は合理的な禁欲的思想・生活態度の有無だけに原因を求めることは唯一の解決法ではないとし、合理的思惟方法の有無によって近代的資本主義化の成立の条件を問おうとしている。ところで、中村における原始仏教の経済倫理を捉える視座は、日本仏教における経済倫理が近代化に与えた役割を捉える視座と非常に似ている。中村は近代的思惟の萌芽を禅僧鈴木正三(1579-1655)の唱えた職業倫理に求めた。中村は「もしそれが発達したら当然資本主義精神となりえたであろうところの仏教運動を認めることができる」(中村1998: p. 208)といい、しかしその近代的性格(中村は批判精神ともいう)は萌芽的段階であって、日本近世社会においては運動として発展しなかった点を指摘している。<sup>(4)</sup> 中村は(これは原始仏教の経済倫理を論じてるところでも同じであるが)仏教的な職業倫理と禁欲的プロテスタンティズムのそれとの厳密な比較を行っておらず、両者の職業倫理の表面に現われたもののみの類似性を指摘しているともいえる。したがって鈴木正三の批判的精神も思惟の面の指摘にのみ止まらざるを得ない。また鈴木正三の『万人徳用』で述べられている職業倫理〔中村はそれを、①営利



の追求、②利潤を消費財として享樂に用いないで保有すること、つまり資本の蓄積、③資本を経済的に有利に回転することを教えている、の三点にまとめている（同上：p. 213）が、近世初期の西洋における資本主義倫理と同じように働いている、とも述べている。したがって原始仏教を論じた時と同様に、経済倫理の類似性を認めた上で、近代的思惟（批判精神）の有無に限定させて近代化への宗教の役割を論じようとするのであろう。換言すれば、近代化を支える条件として中村は、経済倫理の差異を積極的に問わず、近代精神の発達の有無が資本主義的発展の十分条件となることに力点を置いているといえよう。

中村の問題設定の問題性は、経済倫理の差異を表面的類似にのみ求めているということであろう。さらに、経済倫理と近代精神（中村のいう）との相関が問われないため、近代精神の有無による一元的な判断にしかになっていない点も問題であろう。

#### 1-2-4 源了圓

源了圓は徳川期の近代思想の形成を問題とした論文の中で、町人と宗教意識について論じている。そこでは、町人の精神構造つまり商業肯定の思想を、彼らの宗教意識に焦点に合わせて明らかにしようとしている。源は中小の経営規模の商人達に限っては、勤勉と儉約の精神と快楽主義との混淆が主流であり宗教的立場にもとづく世俗内禁欲と資本主義の結合が純粋な仕方で見られるのは比較的すくない（源1968：p. 49）と述べている。商人層に勤勉・儉約の精神がみられるとしても、それはウェーバーのいう世俗内禁欲とは異なっているとの指摘である。この指摘はウェーバーのいう世俗内禁欲としての勤勉・儉約と日本近世のそれとの差異を意識しての発言であり、注目してよい視点であると思われる。

また、源は浄土真宗の世俗生活をそれと関連させて論じている。浄土宗諸派に対して還相回向を説く真宗は、蓮如（1415-1499）の時期に職業一般について積極的な姿勢をみせはじめている。源は徳川期における真宗の職業倫理を、現世の仕事の強調、消費に対する禁欲的態度に求め、禁欲的プロテスタンティズムとの類似的性格を指摘して、「初期資本主義の形成においてそれは大きな役割を果たしたと見なさなければならない」（同上：p. 51）と論じた。ウェーバーのいう世俗内禁欲と資本主義の関連性を源がどのように解しているかは不明である。確かに源は上記の引用からして勤勉・儉約が資本蓄積に果たす役割に注目しているようである。しかし、勤勉・儉約が資本の観念といかに結びつくのかといった指摘がないところから見ると、ウェーバーの理論的枠組みをどのように受容しようとしているのか、また日本社会にいかにして応用していくかについては、十分考えられていないようである。

#### 1-2-5 ベラー

ベラー（Bellah, R.）の近世日本における宗教倫理の果たした役割を検討する研究は、日本近世社会のうちで、何が禁欲的プロテスタンティズムの倫理と機能的に等価であるのか、という問題意識に裏打ちされている。したがってウェーバーの問題設定を近世日本社会に当てはめたものといえよう。ウェーバー自身、アジアの諸宗教および日本の宗教（浄土真宗：Schin-Sekte）を論じる際、禁欲的プロテスタンティズムとの相違を認めており、他の東洋諸国と同様に日本においても「資本主義の精神」は醸成されなかったとみている。では、なぜ近代西洋と同じような内面的規範を伴った禁欲的精神がなかったにもかかわら

ず、日本は近代化（ここでは狭く工業化という意味で用いる）を急速に達成したのかという問が残る。ベラーはこの点に関して、宗教が政治的価値を強化するものとして機能していると捉えている。

「宗教が日本における政治的・経済的合理化の過程において重要な役割を演じたということである。それは、中心的価値への実践を支持し強化し、必要とされる政治的確信に対して動機づけと正当性を与え、勤勉と儉約を強調する世俗内的禁欲主義を強化すること、などを通して演じられた。また宗教は、産業化に適切な中心的価値の形成にあたって、重要な役割を担当した」（Bellah, R. 1996 : pp. 365-367）。

つまり、政治的価値が経済的価値に優先する価値体系が日本の近代化の特徴であると指摘し、宗教は政治的価値の正当性の供給源としての役割を主として果たしてきたというのである。ベラーの問題設定は日本の近代化過程を、「資本主義の精神」が醸成されなかったにも関わらず近代化を成し遂げたということに焦点が定められていた。しかし、ウェーバーは宗教倫理においてなぜ「資本主義の精神」が醸成されたかを問題にしており、ウェーバーの理論枠組みを踏襲するならば、なぜ日本の宗教倫理からは「資本主義の精神」が醸成されなかったのかも問わねばならない。これはウェーバー自身が日本の宗教からは「資本主義の精神」が発生しなかったという論旨を延長させ、日本において近代化が達成されたその訳を検証するものであって、ウェーバーの理論の延長線にあるものといえよう。

#### 1-2-5 「資本主義の精神」について

日本近代化過程における宗教倫理の問題に関しては、仏教学者からも見解が出されているが、本稿ではウェーバーの問題関心を意識しながら論を進めている諸研究を取り上げた。<sup>(5)</sup> ウェーバーの問題設定は常に比較のもとに、「資本主義の精神」が醸成されたのはなぜ近代西洋であったのかを探求するものであった。大塚久雄（1948）がいうように「賤民的資本主義」（以下、資本主義精神）と「資本主義の精神」との差異が決定的であることは既に論じられてきている。ウェーバーの問題設定を踏襲して日本における宗教倫理を問題にするならば、「資本主義の精神」が醸成されたか否かについての論及も必要になるであろう。大塚は、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」論文においてウェーバーが、しばしば近代西洋の資本主義を「経営資本主義」と呼んでいることに注目し、近代以前の西洋、あるいは他の地域にもみられる古い型の資本主義と鋭く対比させて、経営（Betrieb）という近代西洋に独自の資本主義文化の特質をウェーバーは主張している（大塚：1965 : p. 307）と指摘している。「経営」の意味は「形式的に自由な労働者にもとづいて形成される合理的な組織」であるというふうにウェーバー自身も述べているように、宗教倫理と「資本主義の精神」との親和性を問題にした場合問われなければならない課題は、勤勉・儉約を宗教倫理が醸成し支えたという側面よりも、宗教倫理が合理的な組織（経営）を産み出し、存立可能性を維持できるのかどうかに関してである。

次節では、ウェーバーの問題設定を近江商人の職業倫理に適用し、その職上倫理と真宗の宗教倫理の相関を考察している内藤莞爾等の研究をみていく。

## 2 近江商人の経済倫理と資本主義の精神

### 2-1 内藤莞爾における近代資本主義と宗教倫理

内藤莞爾の「宗教と経済倫理—浄土真宗と近江商人—」は浄土真宗の教義と近江商人の職業倫理とのつながりを対象とし、文化社会学的に経験的な形態を問題とし、歴史的な所産である人々によって活かされ実践されている倫理を取り扱う。したがって、ウェーバーのいう生活態度としての宗教倫理の問題に焦点を合わせている。

まず内藤は、近江商人の出身地の分布と真宗寺院の分布が大まかに一致しており、また近江商人の伝記から、真宗の篤信者の多いことに注目する。また、彼らの家訓に信仰に関する箇条が多いことに注目して、近江商人と真宗の親近性を求める。<sup>(6)</sup> そして、近江商人の職業倫理の要点を以下の三点にわたって抽出している（内藤1978：pp. 21-22）

- ① まじめで誠実な人間。
- ② 「商売一途」に生き、職業遂行に使命感がある。
- ③ 消費面での節約の励行。

この三点について、内藤は近江商人の職業倫理にウェーバーのいう資本主義の「倫理的な態度」を見出すのである。ではその背景となるであろう真宗の経済倫理はどのように捉えられているのであろうか。内藤は、真宗倫理と心学思想の類似性を指摘している。そして両者の相違を、真宗倫理における絶対的な基盤にたつ信念体系に求め、理論的な理解を超えた実践原理として内化される側面に焦点を合わせ、宗教倫理としての一貫性を持っていることに注目する（同上：pp. 30-31）。

江戸期になり信仰生活の規準である「仏法」と世俗生活の規準である「王法」とが相依の関係をもつようになると（同上：p. 46）、王法それ自体の宗教的行為としての意味が生じてくる。それが、具体的には「報恩」の観念として現れているところに真宗における宗教倫理の特質があろう。因果思想による宿命観から帰結する人間的無価値という「自卑」を、無価値の者さえも往生させるという弥陀への「感謝」を通して克服させる。その帰結としてその恩に報いるという「報恩」の観念が派生し、報恩の行は念称だけでなく、世俗の行為をすべて報恩の行とした点が職業行為への推進力となっているのである。そのため真宗では、職業への努力は仏恩報感謝の行として位置付けられた。

このように真宗の宗教倫理が近江商人の職業行為遂行の背景にあると内藤は論じている。しかし、この倫理が近代資本主義に貢献したか否かの議論になると次の点に問題があるであろう。まず、内藤自身も論及しているのであるが、職業への努力と消費の節約は財化を生む。にもかかわらず真宗の倫理は少欲知足倫理を説くに止まり「営利原則」を認めるには至らなかったことである。

「浄土真宗では、勤労の結果である財貨を、神の賜とするような意義付けは、ついにみられなかった…財貨は獲得のさいの不正と貪欲、また消費のさいの奢侈と結びつきやすい。その点から、その合理化ができなかった」（同上：p. 63）。

結局、全体的にみると需要充足経済の域をでなかったし、あくまで報恩行と自他の利潤

としての菩薩行の強調であり、営利への解放（営利それ自体の追求・営利のための生産）はみられなかったのである。したがって、真宗の経済倫理は商業を正当化し商業道徳を確立・促進する近代資本主義を培養した倫理にはならなかったのである。勤勉・儉約が必ずしも近代資本主義を産み出さなかったことに内藤は気付いていた。だが、内藤の問題点は、近代資本主義を推進させた契機としての判定に、営利への解放の有無という論点を全面に出した点にあらう。後述（3-1、3-2）するが近江商人の経営組織には営利のための生産（資本計算原理）は存在していた。とするならば、真宗の宗教倫理では営利への解放を説かなかったにも関わらず近江商人の経営体においては資本計算原理をもっているという二重性をどのように解するのか。これへの考察が不充分であるが故に、宗教倫理における営利原則の有無のみで判断せざる得なかったのであらう。<sup>(7)</sup>

## 2-2 近江商人と近代化

内藤および、それを受けたベラーの近江商人論の論点は、近江商人の経済精神は強い倫理的性質を含んでいるため経済倫理と置き換えることができるという面にある。内藤もベラーもその経済倫理に「形式的に自由な労働者にもとづいて形成される合理的な組織」つまり「経営」を可能にさせる組織理論があるか否かの観点への言及はみられないが、近代化過程に対して逆機能を示してしまうとまではいっていない。経済倫理における勤勉・儉約が職業行為（商行為）遂行に動機付けを与え、また近代化を押し進めた政治的側面からの資源動員に対して一定の正当性を与える倫理であったことは既に論じてきた。しかしながら、その一方で、近江商人の経済倫理が日本資本主義化に積極的な役割を果たしたという見解もある。芹川博通（1987）は「近江商人のこれらの経済精神は、『日本資本主義の精神』の源流をなす」（芹川1987：p. 605）といい、さらに明治以後第二次世界大戦までの日本の産業を発展させる途上に、近江商人を構成員とする総合商社等の存在の意義をあげ、近江商人の経済倫理が日本資本主義の成長を支えたと述べている。これに対して宮本又次は明治以後の近江商人について次のように指摘している。

「明治中期以降近代的工業が発達するとともに、その特質とする組織や商法は、新しい時代の資本主義的機構に合わず、これに対応しなかったために、退嬰するに至り、その名声はようやく衰えるに至った」（宮本1952：p. 103）。

宮本による近江商人衰退の指摘のポイントは、彼らの組織および商行為が資本主義的機構との矛盾を孕み、適応できなかった点である。つまり、近代化において近世商人意識は積極的な意義を持ち得なかったし、むしろ阻害要因にすらなったのである。ここで、宮本による近江商人の商人意識の捉え方をみておこう。彼は近江商人の商人意識を積極面と消極面に分けて捉えている。まず商取引の性質の積極面として、商人が資本の担い手であり、採算と投機の対象として資本が捉えられていた点をあげている（宮本1997：p. 35）。採算は「始末算用」として、投機は「才覚」として強調された。しかしそれは極めて近世的性格を持つものであるという。実際には家訓・家法において始末算用・才覚よりも人倫・道徳の規定が多いといわれる（同上：p. 108）。宮本は消極面をより重視しているようである。町人は外部より強制された権威的な道徳にあまりにも拘束され、その個々に内在する

倫理的自律性を獲得するに至ってなかった（同上：p. 33）のであり、家訓・家法に強調されている事項としては、第一に奉公意識、第二に体面意識、第三に分限意識であったという（同上：pp. 28-32）。以上の三つは、商人において伝統尊重・家業尊重という表象になるのである。

宮本は、近世は本質的に欲望充足原則の支配する社会であり、自己目的としての営利はまだ目覚めてはいなかったと考え、儲けた貨幣もそのように生産財には転化できず、結局は消費財購入の手段であったと近江商人の家訓・家法から読み取っている。つまり営利の独立性はなく、生活の手段としての営利の段階に止まったいたといえよう。

「近江商人・伊勢商人・紀州商人において、それぞれの理想とし、倫理とするところは異なってもろ。しかし…典型的に観察すると江戸時代の類型としての商人意識は…消極面においては近世の時代意識たる奉公意識・体面意識・分限意識がそのまま商人意識に反映していた。国恩・冥加の考えや、看板・暖簾を重んじ、信用を大切にしたこと、分・ほなどをわきまえ、伝統を尊重したことなどはこれである。…才覚・始末・算用は近世の時代意識に拘束され、その埒外にあるものであった。それは合理性の薄い利欲であり、生活の安定を確保すべき手段としての金力を追求したにすぎず、家のため子孫のため、家業のための欲であった」（同上：p. 106）。

家訓・家法には奉公意識がにじみ出ている。公儀を第一に仲間の結合を重んじる公的・団体的精神、商家内部における主従の温情関係の強調が第一義的であったといつてよい。このようなイデオロギーによって構築されていた近江商人の組織が明治以降の近代化過程においてどのような対応をしていたのか。宮本は次のように指摘をしている。つまり、旧式商人が律せられていた近世身分社会特有の社会意識である体面・奉公・分限の意識は、明治中期以後となるともはや拘束力を持たなくなったのであり、明治初期意識的に育成した資本主義の社会機構は、早くも成熟し円熟するに至り、それは既に事象性としての自己運動を起こし始め、やがて精神をも乗り越え社会が進もうとし始めていた（同上：p. 320）のである。したがって近江商人は努力と節約には耐えたが新しい世界に順応できなかったし、新規の事業には手を出さず、ただ祖よりの遺産を固守または増殖することに奔走したと指摘している。実際、明治期になっても、家訓は江戸期のものと変化がなかったし、為替会社・通商会社・廻漕会社の資本は主として町人の資本からなっていたが、それは進んで醸成されたものではなく、政府の勸奨にもとづくものであった（同上：pp. 313-314）のである。

近江商人の勤勉・儉約が、近代資本主義を側面から支えたという主張に対して、上記の指摘は、資本主義機構と、近江商人の組織機構の差異を指摘し、勤勉・儉約がそのまま「資本主義の精神」には成り得ないという指摘を含むものといえよう。では、日本の近代化過程における宗教倫理・経済倫理の関連はどのような視座から問われるべきであろうか。ウェーバーの問題関心に即しながら、分析の焦点を次節で求めたい。



### 3 近代組織と近代資本主義

#### 3-1 近代資本主義を可能にする合理的組織

先に引用したが、大塚久雄は「経営」へ着目することによって、「形式的に自由な労働者にもとづいて形成される合理的な組織」を産出し維持する生活態度に親和性のあるものとして、禁欲的プロテスタンティズムの倫理にウェーバーが着目していることを指摘していた。しかし、「合理的な組織」という場合の合理的とはいかなる様態をさすのであろうか。この合理性を考えると、近江商人の経営組織においても、組織的な合理性がなかったといえることはできないであろう。特に遠距離商業を行う近江商人の経営組織においては、「望性」として資本の概念も存在し資本計算原理も作動していたし、家計（「奥」）と企業（「店」）の分離という経営技術も発達していた。<sup>(8)</sup> また、家訓・家法という成文法の存在は、非血縁（非家族構成員）を含む商「家」の構成員に対して、個人の恣意的な準拠性を脱した経営組織それ自体の準拠点を示唆している。経営組織としての自律性の存在を、少なくとも商家の組織において否定することはできないであろう。では、ウェーバーのいう資本主義を可能にした合理的な組織と、近世日本の合理的な組織（ここでは商家に限っている）の決定的な差異は何なのであろうか。

本来、近代資本主義を可能にするものとして、勤勉・儉約の精神は十分条件ではない（それならば近江商人の経済倫理にも多分にみられるものであるから）。

近代産業社会では、コスト低減の決め手となる大量生産を効率的に行うために、高度な分業体制を確立することが最大の課題となる。さらに大量生産と大量消費を効果的に行うために、分業体制を確立することが急務の課題となる。大量生産と大量消費を機軸とする成長期には生産と消費の前提として画一的な生産と消費を頼りにすることができ、このため組織目的が確実で安定的であることが可能となり、組織が問題に対処する処方箋は目的達成の効率性に限定することができた。このため分業化を可能にする組織およびコントロールのシステムとしての組織が威力を発揮することになる。<sup>(9)</sup>

さらに、より可変性のある組織が複雑な環境に適応することを容易にさせる。組織目標を固定化させず、組織目標自体が組織によって設定・変更されることを、組織自体が選択することが、近代資本主義により適合的な組織形態であるといえる。<sup>(10)</sup> 合理的な組織は、組織準拠点を産出するが、その組織自体に「規則による規則の産出」原理が含まれているか否かが、より重要であろう。

ウェーバー自身は以上の点に関して明確に述べてはいないが、彼の「プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神」論文は、この点に関して極めて示唆に富んでいる。そこでウェーバーは、「成立期における近代資本主義に適合的であったあの禁欲的職業倫理を、教派のなかで培養する方向に作用した」（ウェーバー 1968 : p. 95）ものとしてゼクテ（教派 : Sekte）の論理をみている。我々が注目しなければならないのは、むしろ次の点である。

「『教会』はちょうど信託遺贈財団の管理人のように、宗教上の救いのたまものを管

理する恩恵の機関なのである。教会への所属は（概念のうえでは）義務的であり、したがって会員の特質を証明するものではない。ところが『教派』は（概念のうえでは）宗教上・倫理上の有資格者だけに加入を許す自発的な団体である。人が自由意思にもとづき信仰を証明して迎えられるとき、ひとは自由意思により団体の成員となる」（同上：p.89）。

組織としての同一性は、最終的には個人の自由意思に帰責された上で決定される。つまり、組織のメンバーであるか否かは、有資格者であるかどうかの規準によって弁別され、その弁別規準は、他の成員も同様に思っているであろうという社会的了解が可能になって産出されるものである。この社会的了解は個々人の自由意思によって担保されているため、どの個人の準拠点にも属し得ないものとして存立することになる。先のウェーバーのいう培養とは、教団の一員と認知されるためには常に禁欲的職業態度を他の成員に「見える形」で表出していなければならない、他の成員も同様に思っているであろうという社会的了解が可能になっていなければならないという点で、ゼクテの論理を媒介にしなければ、ウェーバーのいう禁欲的職業態度を理解できないであろう。<sup>(11)</sup>

以上の指摘からいえることは、ウェーバーのいう「合理的な組織」とは、組織の準拠点と個人の準拠点の原理的な分離にあるといえよう（これは単に家計と企業の分離ではない）。この分離があるという社会的了解が解釈図式として定着することで、近代組織が成立しやすくなるのである。組織の準拠点が個人と完全に分離されているが故に、組織自体による組織の改変（規則による規則の更新）という近代資本主義に適合的な形態になるともいえる。この解釈図式を産み出したが故に、近代資本主義の母体たるべきものとして、プロテスタンティズムの倫理にウェーバーは着目していったとみてもよい。

### 3-2 「組織」のリアリティと「家」のリアリティ

ウェーバーのいう「合理的組織」のリアリティは、組織準拠点と個人準拠点の原理的な分離に根源がある。組織の体系は個人を決して含まず、個人間の契約関係としてのみ表出されるにすぎない。組織への参入は組織の規則へ従うことを示し、他の成員もまた同様に思っていると想定されている。「組織の行為」というコンテクストに従うか否かは、最終的には個人の選択に帰責されるという、構造を取る限りにおいて、組織準拠点は決して特定個人の準拠点には解消され得ないのである。

この組織の合理性を、近世商人の商家組織の合理性と比較することによって、日本の近代化過程における宗教倫理・経済倫理の近代西洋との比較が可能になるであろう。

商業の領域で、非血縁者を含む「家」組織は元禄以降に出現してくるが、それは経済規模の拡大によるものであった。そのため非血縁者に経営を委ねなければならない状況が発生してくる。そのため商家では、「暖簾分け」制度を媒介させることによって多数の奉公



人を「家」組織の内部に吸収しなければならない事態になるのである。しかし中野卓（1964）も指摘しているように、実際に暖簾分けができたのは全体の一割程度であり、実際は「家」の内部に留まりつづける奉公人をどのように秩序付けるかが問題となっていたといえよう。2-2での指摘を繰り返そう。宮本によれば、家訓・家法には奉公意識がにじみ出ているし、公儀を第一に仲間的結合を重んじる公的・団体的精神、商家内部における主従の温情関係の強調が第一義的であったのである。

非血縁者である奉公人をいかに規範化させるかという課題に、日本近世の商家は「家」のリアリティをもって応えていったといえるだろう。しかし、「家」としての準拠点が皆無というわけではない。「暖簾分け」制度は「家」の準拠点があってはじめて成立するものであるからである。だが、ウェーバーの問題設定から照らせば、組織準拠点と個人準拠点は決して分離されず、むしろ連続する要素をもっているだろう。「家」自体の観念は、家の外部に存在する個人によって構成されていないからである。

#### 4 結語

ウェーバーの問題設定を問い返してきた。そこからみえてくる視座から、従来の研究の問題設定とウェーバーのそれとのズレを指摘しておきたい。従来の研究では勤勉・儉約の有無を検討したり、営利の解放の有無および合理的思惟の有無を根拠に、近代西洋で生じた近代資本主義との差異を求めるものが主流であった。しかし、根底にある問題設定のズレは「合理的組織」観についてである。そのズレのため、実際の近代化のなかで、宗教倫理・経済倫理が果たした役割について、ウェーバー流の比較の観点からの考察ができていないことである。

ウェーバーのいう世俗内禁欲の倫理は、救済の論理が異なることは前提とすれば、勤勉・儉約という形で日本近世にもみられるものである。問題は勤勉・儉約がどのような社会的場で醸成され、その社会的場が近代資本主義と親和性があるか否かの側面への考察であろう。

また、営利の解放が組織準拠点を經由して構成されるのか、あるいは「家」準拠点を經由して構成されるのか、についての議論がないと営利原則の有無だけで比較せざるを得なくなるのである。

2-1で既述した島園のいう「生命主義的思想」と勤勉・儉約が関連性を持つにせよ、ウェーバーの目指した比較の視点が合理化の比較であるならば、合理化された組織と、生命主義的思想の相関を示していかなければならないだろう。この側面への考察は、なぜ日本が急速に近代化を成し遂げたのかという課題に、宗教倫理が政治システムに正当性を与えていたという解答以上の貢献するのではないだろうか。

#### 注

- (1) 島園は生命主義的要素を含んでいるものとして石田梅岩の石門心学をもその範疇に入れている。このことからわかるように、神や仏などの宗教的崇拜対象が生命の根源として表象される文化体系に適用し、かなり広義の意味で用いているようである。

- る。生命主義的思想に関しては対馬路人他（1979）を参照。
- （2）近世の民衆思想の通俗道德性への指摘や、社会体制の客観的分析および構想力の欠如を指摘しているものに安丸良夫（1999）がある。また政治的価値への宗教の従属性はベラー（1996）も指摘しているところである。
- （3）この問題は広く資本主義化と官僚制化の相関の問題として取り上げられる。本稿ではこの問題に付いては問わないが、後述するように、ウェーバーの論文「プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神」を通して、近代的組織と近代化の相関を問題としている。
- （4）鈴木正三にみる「資本主義の精神」の有無に関しては、鈴木正三研究それ自体として取り扱う問題である。例えば石田梅岩についても同様である。本稿では、ウェーバーの問題設定をどのように諸研究者が取り扱っているかに焦点を合わせている。なお、日本近代化における宗教（浄土真宗、禅宗、儒教、石門心学、キリスト教）が果たした役割を論じた諸研究を、宗教が積極的に役割を果たしたとする研究と、消極的に役割を果たしたとする研究に分類・整理しているものとして小笠原真（1994）がある。
- （5）例えば、渡辺照宏（1958）吉田久一（1963）などがある。両者は共に仏教が近代化に対して果たした役割を消極的に示すものである。また儒教または石門心学が近代化に対して果たした役割を論じる研究は多様にあるが、ここではウェーバーの問題設定との絡みで論を進めているので、それに対しては論じない。
- （6）この点に関しては、芹沢博通（1997：p.33）によって、真宗寺院分布の多い地域と、近江商人の発生基盤が必ずしも一致しない点への批判がある。この点への指摘は本稿では問題設定を扱うことに焦点を合わせているため、問わない。
- （7）もちろん、ウェーバーの問題設定を単に論文の導入に使うのみで、ウェーバー的問題関心を念頭におかずに研究を進める方向性もあろう。しかし、そうであるならなおさら、ウェーバー的問題関心が比較にあり、比較を可能にしている理論枠組みへの論及と、その比較の論点への批判が必要となるであろう。
- （8）近江商人の経営組織に関して、その合理的経営形態を指摘しているものとして、小倉（1991）がある。
- （9）近代組織論が、分業を可能にする組織観を前提にして組織理論を作り上げていることに対する批判として、大西（1999）がある。
- （10）この指摘は奥山敏樹（1997：p.130）による。
- （11）禁欲のプロテスタンティズムとゼクテの論理の関連性を「自由意思説」に関連させて主題化している研究として佐藤俊樹（1993：第一・二章）がある。

#### 引用文献

- Bellah, R., 1985. *Tokugawa Religion: The Value of Pre-industrial Japan*. Free Press. (池田昭訳, 『徳川時代の宗教』, 岩波文庫, 1996)

- 源了圓, 1968, 「徳川時代における『近代思想』の形成」, 古田光他編『近代日本社会思想史 I』有斐閣
- 宮本又次, 1997, 『近世商人意識の研究』(宮本又次著作集第二巻), 講談社
- 内藤莞爾, 1978, 『日本の宗教と社会』, 御茶の水書房 (←1941「宗教と経済倫理—浄土真宗と近江商人—」, 『年報社会学』8)
- 中村元, 1935, 「原始仏教の経済倫理 上下」, 『思想』No.353, 354
- 中村元, 1998, 『日本宗教の近代性』(中村元選集決定版・別巻8), 春秋社
- 中野卓, 1964, 『商家同族団の研究 上下』, 未来社
- 大塚久雄, 1948, 『宗教改革と近代社会』, みずず書房
- 大塚久雄, 1965, 「《Betrieb》と経済合理主義」, 大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』東京大学出版会
- 大西克明, 1999, 「近代組織論とウェーバーのゼクテ論」, 『東洋大学大学院紀要』第36集
- 小笠原真, 1994, 『近代化と宗教』, 世界思想社
- 奥山敏雄, 1997, 「近代産業社会の変容と組織のオートポイエーシス」, 駒井洋編『社会知のフロンティア』, 新曜社
- 小倉栄一郎, 1991, 『近江商人の経営管理』, 中央経済社
- 佐藤俊樹, 1993, 『近代・組織・資本主義』, ミネルヴァ書房
- 島園進, 1992, 『現代救済宗教論』, 青弓社
- 芹川博通, 1987, 『宗教的経済倫理の研究』, 多賀出版
- 芹沢博通, 1997, 『日本の近代化と宗教倫理』, 多賀出版
- 対馬路人他, 1979, 「新宗教における生命主義救済観」, 『思想』No.665
- 渡辺照宏, 1958, 『日本の仏教』, 岩波書店
- Weber, M., 1920a “Vorbemerkung”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr, Tübingen. (大塚久雄・生松敬三訳「宗教社会学論集序言」, 『宗教社会学論選』所収, みずず書房, 1972)
- Weber, M., 1920b “Die protestantische Ethik und der » Geist «des Kapitalismus”. 同上所収. (大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, 岩波文庫, 1989)
- Weber, M., 1920c “Die protestantische Sekte und der » Geist «des Kapitalismus”. 同上所収. (中村貞二訳「プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神」, 『世界の大思想 II-2 ウェーバー宗教・社会論集』所収, 筑摩書房, 1968)
- 安丸良夫, 1999, 『日本の近代化と民衆思想』, 平凡社
- 吉田久一, 1963, 「近代仏教の形成」, 『講座近代仏教 第一巻』, 法蔵館